

# 『阿毘達磨大毘婆沙論』における種子の考察

近 藤 伸 介

〔抄 録〕

種子 (bija) という概念は、唯識において因果の説明原理として極めて重要な意味を持つ。しかし種子という語自体は、唯識以前の経典や論書にも頻繁に見ることができるものである。本稿では、唯識という思想が形成される際の基盤となった説一切有部の代表的な論書である『阿毘達磨大毘婆沙論』を取り上げ、そこに表れる種子という語の意味内容について、唯識の種子の六義に照らし合わせながら考察していく。それにより唯識以前の、説一切有部における種子説の特徴を明らかにすることが本稿の目的である。

キーワード 種子、大毘婆沙論、説一切有部、刹那滅、アーラヤ識

## I. 『婆沙論』における種子の意義

本稿では、説一切有部（以下、有部と略）の教義の集大成とも言うべき『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下、『婆沙論』と略）における種子という概念について考察するが、このテーマに関する先行研究は極めて少ない。『婆沙論』において種子という語は100箇所近く登場し、分量に違いがあるものの、この数は『阿毘達磨俱舍論 (Abhidharmakośabhāṣya)』（以下、『俱舍論』と略）における種子の登場回数の3倍以上に当たる。にもかかわらず『俱舍論』における種子の研究論文が相当数に上るのに対し、『婆沙論』におけるその研究はほとんどなされていない。一体なぜであろうか。それはおそらく一つには『婆沙論』が浩瀚な論書ゆえ扱いにくいためであり、もう一つには多くの研究者にとって『婆沙論』における種子が因の単なる比喩とみなされ、改めて正面から論じる必要はないと考えられたためであろう。実際『婆沙論』においては、種子という語の多くが因果を説明する際の比喩として用いられており、「因如種子」（大正新脩大藏経 27. 711a11、711a20）、「因者如種子法」（27. 555a19）、「因縁如種子法」（27. 109a25-26、284a18、285b15、555b04、833b03）、「如種子法故名為因」（27. 409a18）といった表現が頻出している。よって『婆沙論』における種子という語の基本的な役割が因の比喩であることは否定できない。また『婆沙論』における種子は、『俱舍論』や唯識におけるそれと異なって明確な定義が与えられておらず、このことも単なる比喩としかみなされない大きな理由になっていると思われる。例えば『俱舍論』においては種子に対して ‘saṃtati-pariṇāma-viśeṣa’（玄奘訳では「相続転変差別」）と

いう定義が与えられており、唯識の代表的な論書である『摂大乘論』と『成唯識論』においては本稿でも取り上げる種子の六義が述べられている。このように『俱舍論』、『摂大乘論』及び『成唯識論』では種子という概念が明確に定義され、因果の説明原理としての役割を与えられているのに対して、『婆沙論』における種子にはそれらに該当する定義はなく、その役割は曖昧なままにとどまっている。おそらくこうした理由から『婆沙論』における種子は取り上げられることが少なかったのであろうが、それでも少数ながらこのテーマを扱った先行研究もある。西義雄による『唯識学上の種子法と其の淵源に就て』<sup>(1)</sup>、『阿毘達磨論に於る種子説に就て』<sup>(2)</sup>及び『阿毘達磨仏教の研究』<sup>(3)</sup>の第四章『阿毘達磨論に於ける種子説に就いて』である。これらの論文の中で西は『婆沙論』における有部の種子を役割ごとに分類し、さらにそれを唯識における種子の六義、すなわち①刹那滅（刹那に生滅する）、②果俱有（果と同時に有る）、③恒随転（常に随転する）、④性決定（性質が決定している）、⑤待衆縁（縁を待つ）、⑥引自果（自らの果を生じる）という六つの性質に照らし合わせて吟味する試みを行っている。そして②果俱有についてやや不備の点はあるとしながらも、『婆沙論』における種子がすでに唯識の種子の六義をすべて備えていると結論付けている。

「婆沙論中に説述される種子説は、多少の不完備の点はあるとしても、正しく瑜伽行派の種子説となり得べき資格としての六義をともかくも具すること、及び其種子説が…頼耶識即ち蔵識の種子説のなせる役割と殆んど同様であることも自ら明らかにされたと思う。」<sup>(4)</sup>

唯識という大乘仏教を代表する思想が有部の教義の基盤なくして成立しなかったことは明らかであり、よってその種子説についても有部の影響を受けていたという見解に対して筆者は全く同感である。以前から『婆沙論』における種子に単なる比喻以上の意味を認めていた筆者は、西の論文に深く共感を覚えた点が少なくなかった。実際『婆沙論』の中には、単なる比喻以上の意味で種子という語を用いていると思われる、以下のような記述が散見される。

誰作種子。謂意根。(27. 732b01)

「誰が種子を作るや。謂わく意根なり」

由煩惱業爲種子故生死難斷難破難滅。(27. 244b23-24)

「煩惱と業は種子と爲るに由るが故に、生死は断じ難く、破り難く、滅し難し」

或復斷滅一切善根。乃至身中無有少許白法種子。(27. 885b28-29)

「或いは復、一切の善根を断滅して、ないし身中に少許の白法種子も有ること無し」

於諸不善法。爲因爲種子爲轉爲隨轉爲等起爲攝益義是不善根義。(27. 241c13-14)

「諸の不善法に於いて、因と爲り、種子と爲り、転と爲り、随転と爲り、等起と爲り、摂益と爲るの義、是不善根の義なり」

順解脱分善根者。謂種決定解脱種子。因此決定得般涅槃。(27. 035a04-06)

「順解脱分の善根とは、決定して解脱の種子を植え、此れに因って決定して般涅槃を得るものを謂う」

發勝思願方名樹彼大悲種子。由斯展轉乃得大悲。(27. 428b25-26)

「勝思願を發して方に彼の大悲の種子を樹えると名づけ、斯れに由りて展轉してすなわち大悲を得る」

これらの記述において種子という語は、単なる比喻を超えて、解脱や善業・悪業に関わる因果の原理としてより積極的な意味を与えられていると思われる。このような用法を見る限り、『婆沙論』における有部の種子説は、後の唯識の論書に見られるような因果の説明原理としての役割を少なくとも部分的には先取りしていると筆者は考えている。実際、五位百法に代表されるように唯識が有部の多くの教義を受け継いでいることを考慮すれば、種子という概念についても有部の影響がなかったとは断定できない。しかしそれでも西の言うように『婆沙論』における有部の種子説が、すでに唯識の種子の六義をすべて備えていたという見解は正しいであろうか。この点については西の論文を読んだとき、筆者は疑念を禁じ得なかった。そしてその理由を察するに、西の見解には有部と唯識の間に横たわる二つの重大な相違点に対する配慮が欠けている、あるいは十分でないと思われたのである。その二つとは、両者における時間概念の相違と外部世界及びアーラヤ識 (ālayavijñāna) の有無の相違である。この二つの相違点は、両者の種子説を論じる上で看過できない重要な意味を持つ。よって本稿ではこの二点を踏まえた上で、改めて『婆沙論』における有部の種子説を唯識の種子の六義に照らして検討してみたい。

## Ⅱ. 『婆沙論』における刹那滅の意味

それでは種子の六義のうち、まず①刹那滅から考えてみたい。西はこの点について、次のように述べている。

「婆沙論所述の種子の現わす所の諸法が刹那滅なりや否やというに、有部宗にては、特に大毘婆沙論などになると、一切の有為法は、婆沙所伝の經量部などの一期の有為相説と異なつて、嚴密に刹那滅説を主張することは多言を要しない。従つて右の中、種子として表さんと

せられるものが凡て刹那滅性たることも亦、自明であろう」<sup>(5)</sup>

ここから分かるように、西は有部が『婆沙論』において刹那滅を主張している<sup>(6)</sup>ことから、直ちに種子の刹那滅について有部と唯識は同じであるとしている。しかし有部と唯識の主張する刹那滅とは果たして同じものであろうか。この点を掘り下げて検討してみたい。そのためにまず、有部の時間概念について見てみることにする。

有部の時間概念は、三世実有・法体恒有といわれるものであり、それが『婆沙論』において論じられているのは、玄奘訳第七十七卷の冒頭である。そこでは四人の論師による時間論が紹介され、その中で世友（Vasumitra）の説が最も優れたものとして採用されている。その世友による時間論とは次のようなものである。

説位異者。彼謂諸法於世轉時。由位有異非體有異。如運一籌置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位。雖得三名而體無別。(27.396b01-05)<sup>(7)</sup>

「位に異なり有りと説く者、彼（世友）謂わく、諸法が世に於いて転ずる時、位に異なり有るに由り、体に異なり有るに非ず。一籌を運ぶが如く、一位に置けば一と名づけ、十位に置けば十と名づけ、百位に置けば百と名づく。位を歴ることに異なり有ると雖も籌体に異なり無く、是の如く諸法は三世の位を経て三名を得ると雖も体に別無し」

ここでは法（dharma）について体と位を区別し、法は過去・現在・未来という三世の位を変えていくものの、その体は変わらないとしている。有部における法とは、物心を含むあらゆる事象世界を構成する通常七十五の基本要素を意味するが、それがあたかも計算に用いる籌のように、置かれる位置によって三通りに呼び名を変えていきながら、しかもその自性である体には変化がないという。これはどういうことであろうか。

此師所立世無雜亂以依作用立三世別。謂有爲法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世。(27.396b05-08)<sup>(8)</sup>

「此の師（世友）の所立は、作用に依りて三世の別を立てるを以て世に雜亂無し。謂わく、有爲法の未だ作用有らざるを未來世と名づけ、正に作用有るを現在世と名づけ、作用已に滅するを過去世と名づく。」

世友によれば、法はその作用によって三世の位を変えていくという。すなわち法は未だその作用を発揮していないとき未来の位にあり、作用を発揮しているまさにその刹那に現在の位にあり、すでに作用を発揮し終わったとき過去の位にあるという。ここで言う法の作用とは何か。我々が直接認識している事象世界は、現在の位にある諸々の法によって構成されている世界であり、

各々の法はただ一刹那だけ現在の位を占め、次の刹那には過去の位へと去っていく。このように我々が直接認識し得る現在が法にとって「正に作用有る」刹那であるのなら、そこで言う法の作用とは、法が我々の感覚器官、あるいは認識作用に対して働きかけ、ある種の知覚や認識を生じさせる、その力であると定義できるであろう。

世友の説において重要なことは、法はその作用によって三世の位を変えていくものの、その体は常に変わずに存在し続けるということ、すなわち法体恒有ということである。ここでは法について作用と体に明確に区別しており、法の力である作用が発揮されるのは現在の一刹那に過ぎないが、一方その自性である体は変化することも消えることもない永遠の実体なのである。よって有部においては、刹那滅を標榜してはいても、刹那に滅するのは法の作用のみであり、法の体が滅することはない。法の体は現在という位を刹那に通り返り過ぎていくだけであって、その後も過去の位において存続し続けるのである。この法の性質は、そのまま有部の因果論にも持ち込まれる。なぜなら法を事象世界の構成要素とする有部の因果論では、事象世界におけるあらゆる因果関係を構成するのやはり法なのであり、そこではある一つの法がその作用によって因となり、また果となるものの、その体には常に変化がないという。

我說諸因以作用爲果非以實體爲果。又説。諸果以作用爲因非以實體爲因。諸法實體恒無轉變非因果故。(27.105c10-13)

「我は説く、諸因は作用を以て果と爲し、実体を以て果と爲すには非ず、と。又説く、諸果は作用を以て因と爲し、実体を以て因と爲すに非ず、と。諸法の実体は常に転変無く、因果に非ざるが故なり」

このように有部の因果論においては、因をなすのも果をなすのもともに法であるが、法はただその力である作用を発揮することによって時に因と呼ばれ、果と呼ばれるのであり、一方、法の自性である体は常に変化なく、よって因果の法則から独立して存在し続けるのである。従って因果論においても、有部の法の特徴である三世実有・法体恒有はそのまま適用されることになる<sup>(9)</sup>。実際『婆沙論』では、因果の体が恒有であることが何度も述べられている。

欲止彼意顯因恒有。(27.741b16)

「彼の意を止め、因の恒有を顯さんと欲す」

答三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無増無減。但依作用説有説無。

(27.395c28-396a01)

「答える、三世諸法の因性と果性は、其の所應に隨いて次第に安立し、体は実に恒有にして、増無く、減無し。但、作用に依りてのみ、有と説き無と説く」

爲止彼執顯異熟因果雖已熟其體猶有。(27.096b9-10)

「彼の執を止め、異熟因は果すでに熟すと雖も、其の体猶有ることを顕わさんが為なり」

爲遮彼意顯異熟因果已熟位其體猶有。(27.263c29-264a01)

「彼の意を遮せんが為に、異熟因は果すでに熟せる位にも、其の体猶有ることを顕わす」

答爲止愚於因縁法執因縁性非實有者意。顯因縁法體性實有故作斯論。(27.982b04-06)

「答える、因縁法に愚にして因縁の性は実有に非ずと執する者の意を止め、因縁法の体性は実有なることを顕さんが為の故に、斯の論を作す」

これらの記述から、有部において、因果の体が消えることなく三世にわたって恒有であることは明らかである。よって因となる種子についても、その体は恒有と考えられねばならず、刹那滅とはあくまで作用のみの滅としなければならない。一方、唯識においては三世実有・法体恒有を認めず、恒有である法の体が否定されるため、法の概念が有部と根本的に相違する。すなわち唯識では、実体を持った個物としての法がその不変の体を失うことで純粋な作用、あるいは力としての法に変わっているのである。このことから唯識の刹那滅とは刹那ごとに作用、あるいは力である法そのものが生じては滅していくことであり、それゆえ種子の刹那滅とは種子そのものが刹那に生じては滅していくことを意味するのである<sup>(10)</sup>。このように同じ刹那滅という言葉を用いてはいても、その意味するところは、西の主張するように有部と唯識で同じではなく、むしろ大きく異なっていることが理解されるであろう。

以上のような両者における刹那滅の原理の違いは、そのまま種子の存続形態である③恒随転の違いにもつながる。恒随転とは種子が自らの果を生じさせるまで、その性質を失うことなく存続していくことである<sup>(11)</sup>が、その仕方について両者の立場はおのずと異なってくる。『婆沙論』における有部の見解では、先の引用で見たように因となる種子（としての法）の体は恒有であり、果を生じさせるまでの間、その体は未来の位にとどまっている。そして縁が到来すると果を生じさせ、その体は過去の位へと移行していく。すなわち果を生じる前後において種子の自性である体は変化することなく、ただその作用によって三世の位だけが変化していく、これが『婆沙論』における有部の種子の恒随転である。それに対して唯識における種子の恒随転とは、『成唯識論』において種子生種子と呼ばれたものである。唯識における種子は刹那ごとに消滅するため、存続するためには種子が刹那ごとに次の種子を生じさせなければならない。生じては消えていく刹那に、種子が次の種子を生じさせ、その生滅の連続によって種子が存続していくこと、これが唯識における種子の恒随転である。このように両者の種子説は、種子の六義のうち①刹那滅と③恒随転について、その意味するところが異なることが明らかにされた。



### Ⅲ.『婆沙論』における因と果の関係

次に種子の六義のうち②果俱有について考える。種子の果俱有とは、因となる種子が果を生じるとき、両者が同刹那に存在するということである<sup>(12)</sup>。西はこの点について、次のように述べている。

「第二の果俱有の義を有するものなるや否やも、有部宗は其六因論中、俱有因及び相応因に於ては土用果を取るとするから、此点に関する限り明らかに果俱有と言ひ得る。但し時間的に前後を論ずる異熟因と異熟果とに於ては、因は必ずしも果を俱有としない。此点は確かに過未無体説をとる瑜伽行派の果俱有説と異なる」<sup>(13)</sup>

ここから分かるように、西は有部の六因のうち、俱有因と相応因については果俱有であるとしながらも、異熟因については種子がその性質を有していないことを認めている。それゆえ西は先ほど引用した結論においても、有部の種子を「多少の不完備の点はある」としているのである。しかしながら筆者は西が種子の果俱有という性質について考察する上で、根本的に重要な点を見逃していると考えている。それはアーラヤ識の存在である。唯識において果俱有が主張される背景には、アーラヤ識の存在がある。唯識において因となる種子とはすべてアーラヤ識の種子をさし、これが因となってアーラヤ識より他の諸識が生じる。唯識では識の外部に世界を認めないため、すべての事象はただ識としてしか存在せず、その識を生じさせる因となるがアーラヤ識の種子なのである。よって唯識における因果関係とは、アーラヤ識とそこから成立する他の諸識との関係でしかあり得ず、識の階層構造が前提となっている。一方、有部では外部世界が認められる反面、識の階層構造が認められないことから因果関係が成立する次元が唯識とは異なっている。『婆沙論』に述べられている有部の六因についてみると、俱有因・相応因における因果関係は刹那を同じくして因と果が生じる因果同時の関係であり、同類因・遍行因・異熟因における因果関係は刹那を前後して因と果が生じる因果異時の関係である<sup>(14)</sup>が、どちらの場合も唯識のように因と果が別の階層、別の領域に存在するということではなく、因と果はともに事象世界（この場合、三界すべてを含む現象の世界をさす）にのみ存在し、それ故その因果関係は一つの直線上に表現することができる。このことを心・心所を例にとりて考えてみよう。俱有因・相応因の因果同時の関係によれば、心が生じるときにはそれに付随する心所も必ず同刹那に生じるとされており、よって心を因とし心所を果とすれば、因と果は同じ一刹那に共存することになる。

同依一根同縁一境而得生故。可説一切和合無異。是故一切心心所法。隨其所應俱時而起。  
(27.079c15-18)

「同じく一根に依り、同じく一境に縁じて生じるを得るが故に、一切の和合に異無しと説

『阿毘達磨大毘婆沙論』における種子の考察（近藤伸介）

くべし。是故に一切の心・心所法は、其の所応に随って俱時に起こる」

また俱有因・相応因については、次のようにも述べられている。

答相應俱有因現在取果現在與果。一刹那取果一刹那與果。(27. 108c07-08)

「答える、相応・俱有因は現在に取果し、現在に与果す。一刹那に取果し、一刹那に与果す。」

この因果関係は一刹那のうちに因と果が共存するため、同刹那上に因と果が並列的に並ぶ直線的な関係として表現できる（図1）。一方、同類因・遍行因の因果異時の関係によれば、ある事象の因となるのはその前の刹那の同類の事象であり、よってその因果関係は刹那と刹那をつなぐ直線上で展開される。例えば、ある刹那において心・心所が生じるとき、その因は前の刹那の同類の心・心所ということになる。

謂一刹那心心所法引起次後刹那同類心心所故立爲因縁。(27. 109a20-21)

「謂わく、一刹那の心・心所法は、次後刹那の同類の心・心所を引起するが故に、立てて因縁と爲す」

また同類因・遍行因については、次のようにも述べられている。

同類遍行因現在取果。過去現在與果。一刹那取果。多刹那與果。(27. 108c09-10)

「同類・遍行因は現在に取果し、過去と現在に与果す。一刹那に取果し、多刹那に与果す。」

これらの引用によれば、同類因・遍行因の場合、その因果関係は過去と現在にわたる関係であり、因と果が刹那を異にして前後に並ぶ、やはり直線的な関係として表現できる（図2）。

このような有部の直線的な因果関係に対し、唯識における因果関係は『成唯識論』によるならば種子生現行、現行熏種子、種子生種子の三者によって説明される。ある刹那に生じる事象としての識（現行）の因となるのはアーラヤ識の種子であり（種子生現行）、生じた現行である識はその同じ刹那にアーラヤ識に自らの種子を熏習させる（現行熏種子）。この両作用は一刹那のうちに行われる。すると熏習された種子は次の刹那に同種の種子を生み（種子生種子）、その種子が次の刹那の現行である識を生じさせる。この過程が繰り返されることで、我々には事象が継続していくように見えるのである（図3）。



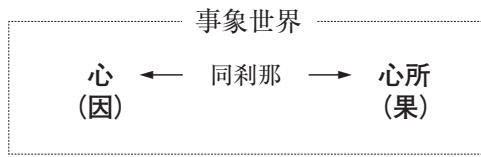


図1 俱有因・相応因における因果関係

これら有部の因果関係は同刹那と異刹那の違いはあるものの、ともに事象世界の中だけで完結しており、よって因と果の関係はすべて事象間の直線的な関係として表現できる。

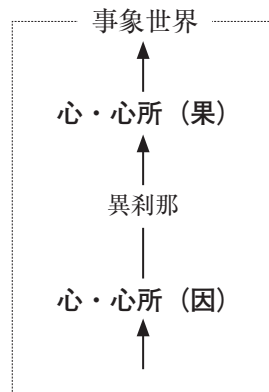


図2 同類因・遍行因における因果関係

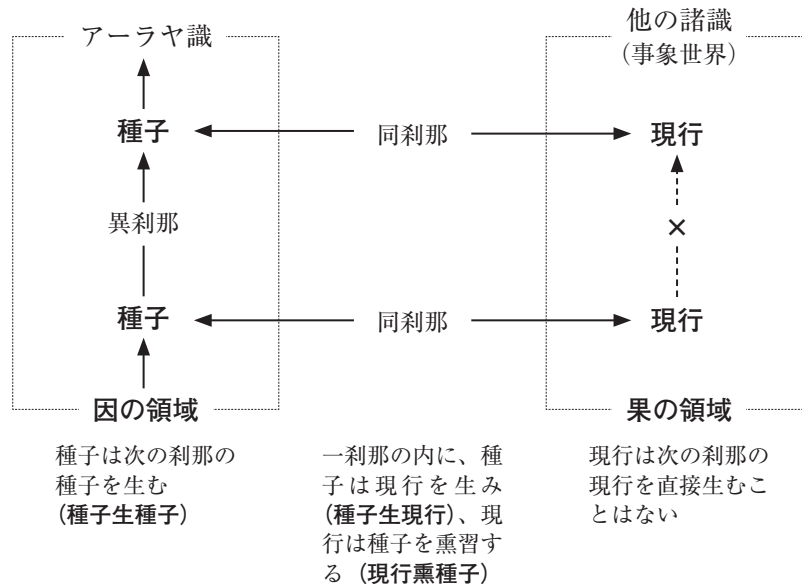


図3 唯識における因果関係

ここで重要なことは、唯識においては、事象としての識（現行）そのものは決して次の刹那の事象を生む因となることはなく、あらゆる事象の因と呼べるのはただアースヤ識の種子だけであるということ、またある刹那と次の刹那をつなぐのはただ種子の作用（種子生種子）でしかないということである。よってある事象が継続しているように見えても、それは刹那ごとにその事象がアースヤ識に種子を熏習させ、その種子が生んだ次の刹那の種子が次の刹那の事象を成立させているのであって、事象自体が次の事象を生み出すことは決してない。これが唯識と有部との決定的な違いである。有部の因果関係は事象世界だけで完結しており、事象世界の外にその因たる別の世界を設定することはない。よってある事象が生じるとき、その因は必ず他の事象である。

それに対して唯識では、ある事象の成立を説明する際に事象世界（正確には事象世界を形成する諸識）とは別にその因たるアーラヤ識を設定し、因果関係は両者の階層構造において語られる。すなわち因と果は異なる階層に配置され、因たる種子にはこの両領域を媒介する役割が課せられる。それが種子生現行、及び現行熏種子という作用である。有部における因果関係は事象世界だけで完結するため、当然このような作用はなく、同時であれ異時であれ、因と果を一つの直線上に表現することができる。一方、唯識の因果関係は、事象世界を形成する諸識とそれを生じさせるアーラヤ識との階層構造の上に成立しているため、その成立には事象世界の流れとアーラヤ識の流れの他に、両者をつなぐ作用、すなわち種子生現行と現行熏種子が想定されなければならない、よってその因果関係の全体像を一つの直線上に表現することはできない。

以上の考察により、同じ種子という語を用いていても、有部と唯識では因果関係の成立する次元が異なっていることが理解されるであろう。その違いを踏まえた上で、改めて②果俱有について考えてみると、六因のうち同類因・遍行因・異熟因については因と果が別刹那に存在するため不適当だが、俱有因・相応因については、たとえそれが事象どうしの関係であっても因と果が同刹那に成立しているので、その意味では西が主張したように果俱有の条件を満たしていると言える。しかしながら有部における因と果の同時性は事象世界内における事象どうしの間で成立する同時性であり、唯識が主張するような識の階層構造におけるアーラヤ識とその他の諸識との間で成立する同時性では決していない。それ故、両者の意味するところは大きく異なるということを忘れてはならない。

#### IV. 性決定、待衆縁、及び引自果について

それでは唯識における種子が備える六義のうち、残りの④性決定、⑤待衆縁、⑥引自果について考察する。④性決定とは、それぞれの種子がある決まった性格・性質を持っており、それらに沿った果を生じさせるというものである<sup>(15)</sup>。よってこれについては、それぞれの種子が自らの果を生じさせるという⑥引自果にも関わってくる<sup>(16)</sup>。『婆沙論』における有部の種子には、解脫種子、三乗種子、声聞独覚及仏菩提種子、三乗菩提種子、無上正等菩提種子、白法種子、勝善種子、尊貴富樂種子など、その性格・性質が明記されているものが多く、また性格・性質が異なるものどうしは因果関係を結ばないことが繰り返し述べられている。そのいくつかを以下に引用する。

無漏與有漏非種子法故。法智與世俗智非因縁。(27. 555b04-05)

「無漏は有漏のために種子法に非ざるが故に、法智は世俗智のために因縁に非ず」

有漏與無漏非如種子故。(27. 0555b24-25)

「有漏は無漏のために種子の如くに非ざるが故なり」

以染汚法與善法非如種子故。(27. 833b13-14)

「染汚法は善法のために種子の如くには非ざるを以っての故なり」

染於不染非種子法故。(27. 833b26-27)

「染は不染のために種子法に非ざるが故なり」

無漏與染非種子法故非因。(27. 834b29-c01)

「無漏は染のために種子法に非ざるが故に、因に非ず」

これらの引用から、有部において因となる法はそれぞれある決まった性格・性質を持っていること、また性格・性質の異なる法どうしは因果関係を結ばないことが分かる。さらに以下の引用から、有部における種子が性格・性質を同じくする果を生じさせることを見て取ることができる。

種植尊貴富樂種子。感得尊貴大富樂果。(27. 159b24-25)

「尊貴富樂の種子を種植すれば、尊貴大富樂の果を感得す」

或復種植三乘種子引得三乘菩提涅槃。(27. 159b27-28)

「或いは復、三乗の種子を種植すれば、三乗の菩提涅槃を引得す」

發勝思願方名樹彼大悲種子。由斯展轉乃得大悲。(27. 428b25-26)

「勝思願を發して方に彼の大悲の種子を樹えると名づけ、斯れに由りて展轉してすなわち大悲を得る」

以上の引用から『婆沙論』における有部の種子説が④性決定について、唯識と共通していることは明らかであろう。また、因という概念は果との関係において初めて因たり得るのであり（そもそも果を生じないなら、果に対する因とは呼べない）、従って果を引かない因などあり得ないのだから、因となる種子が設定された時点でそれが引自果という性質を持つことは明らかである。よって⑥引自果についても、有部の種子説が唯識と共通していると見て問題ないであろう。

最後に⑤待衆縁とは、直接原因となる種子が間接原因となる縁を待って果を生じさせるというものである<sup>(17)</sup>が、『婆沙論』にもこれと同様の内容が随所に見受けられる。

答所出壘中先有種子。餘縁闕故草未得生。後遇衆縁即便生草。(27. 088a03-05)

「答える、所出の泥中に先に種子有り、余縁を欠くが故に草未だ生じること得ざるも、後に衆縁に遇いてすなわち草生じる」

如堅實種置於倉中水糞緣闕不能生芽。如是無漏善有爲法體雖堅實。而闕愛水餘結潤覆有芽不生。(27.098b27-c01)

「堅実な種も倉中に置き、水糞の縁を欠けば、芽を生じること能わざるが如く、是の如く、無漏善の有爲の法体は堅実と雖も、愛水と余結との潤覆を欠けば、有の芽生ぜず」

若雖堅實無水所潤糞土所覆亦不生芽。内業亦爾。(27.598a25-26)

「若し（種子が）堅実と雖も、水の潤す所と糞土の覆う所無ければ亦、芽を生ぜざる。内業も亦然り」

如倉中種子闕衆緣故芽則不生。當知芽生由資助力。(27.913a03-04)

「倉中の種子は衆縁を欠くが故に芽は則ち生ぜざるも、當に芽の生じるは資助力に由ると知るべきが如し」

以上の引用から、種子が果を生じるに際して間接原因となる縁を必要としていることは明らかであり、よって⑤待衆縁についても『婆沙論』における有部の種子説が唯識のそれと共通していると見て問題ないであろう。

## 結論

以上の考察により『婆沙論』における有部の種子説が、種子の六義のうち①刹那滅、②果俱有、③恒随転について唯識のそれと意味するところが異なり、④性決定、⑤待衆縁、⑥引自果について唯識のそれと共通していることを明らかにできたと思う。『婆沙論』における種子という語は、冒頭にも述べたように、まず第一に因果関係を説明する際の比喩として用いられており、概念として明確に定義されておらず、従ってそれは後の唯識の論書に見られるように確固たる因果の説明原理として機能しているわけではない。しかしそれでも因果関係について論じる際に、種子という語が因という語以上に積極的な役割を担ったものとして用いられている箇所も見受けられ、従ってそれは単なる比喩で終わっているとも言えず、西が主張したように唯識の種子説の萌芽、あるいは原形をそこに見て取ることは可能である。ただ冒頭でも述べたように、有部から唯識へと至るには、両者の間に横たわる二つの大きな隔たりを越えなければならない。その隔たりとはすなわち三世実有・法体恒有の否定、及び外界の否定とアーラヤ識の採用である。これらの相違が種子説に与えた影響は極めて大きく、したがって有部から唯識の種子説へと至るには次の二つの要件が満たされねばならない。

- (1) 唯識では三世実有・法体恒有が否定されるため、不変の実体を持った個物としてではなく、純粹な作用、あるいは力として種子を捉えなおすこと。
- (2) 唯識では事象世界を形成する諸識のほかに、その因たるアーラヤ識が設定されるため、両者を媒介する役割、すなわち種子生現行と現行熏種子という作用を種子が担うこと。

これらの二つの要件を有部の種子説が満たしていない以上、たとえ『婆沙論』の中に唯識の種子説の萌芽を認めるとしても、それを過大に評価することなく、その種子説はまだ粗野な原形にとどまっていたとみるべきであろう。以上の考察をもって、『婆沙論』における有部の種子説の輪郭を描き出すことができたと思う。

〔注〕

- (1) 『仏教研究 第一卷第二号』(昭和十二年)に掲載。
- (2) 『宗教学紀要 第四卷』(昭和十三年)に掲載。
- (3) 国書刊行会、1975。
- (4) 『阿毘達磨仏教の研究』(国書刊行会、1975) P. 489。
- (5) 同 P. 487。
- (6) 『婆沙論』では以下のように、有部の説として刹那滅が明確に主張されている。

次復於有爲法觀一刹那生一刹那滅。此則名爲生滅觀成。(27. 035c01-02)

「次に復、有爲法に於いて一刹那に生じ、一刹那に滅するを觀ずる。此れを則ち名づけて生滅觀を成ずると爲す」

從此無間能觀諸蘊一刹那生一刹那滅。是名生滅觀成。(27. 841a08-10)

「此れより無間に能く諸蘊が一刹那に生じ、一刹那に滅するを觀ずる。是れを生滅觀を成ずると名づける」

答應作是説。一切有情心等生等滅。彼一切一刹那生一刹那滅。(27. 769b22-23)

「答える、應に是の説を作すべし。一切有情の心は等しく生じ、等しく滅する。彼の一切は一刹那に生じ、一刹那に滅する」

- (7) この箇所については『俱舍論』にほぼそのまま引用されている。

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, P. Pradhan, Panta, 1967, P. 296。

avasthā 'nyathiko bhadanta-Vasumitraḥ, sa kilāha, dharmo 'dhvasu pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyāno 'nyo nirdīśyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ, yathaikā vartikā\* ekāṅke nikṣiptā ekam ity ucyate śatāṅke śataṁ sahasrāṅke sahasram iti.

\*Yāśomitra の注釈では 'gulikā'

- (8) 注7と同様、この箇所についても『俱舍論』にほぼそのまま引用されている。

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, P. Pradhan, Panta, 1967, P. 297。

*ṭṭīyaḥ śobhanaḥ*

yo 'yam avasthā 'nyathikaḥ, tasya kila

*adhvānaḥ kāritraṇa vyavasthitāḥ* //26//

yadā sa dharmaḥ kāritraṇa na karoti tadā 'nāgataḥ, yadā karoti tadā pratyutpannaḥ, yadā kṛtvā  
niruddhas tadā 'tīta iti,

- (9) 『婆沙論』における有部の因果論が三世実有・法体恒有をとることは、次の引用からも明らかである。

復次諸有爲法未有六因作用名未來。正有六因作用名現在。六因作用已滅名過去。

(27. 394a06-08)

「復次に、諸の有爲法にして未だ六因の作用有らざるを未來と名づけ、正に六因の作用有るを現在と名づけ、六因の作用已に滅するを過去と名づく」

- (10) 唯識における種子の刹那滅については『成唯識論』に次のように述べられている。

一刹那滅。謂體纔生無間必滅有勝功力方成種子。(31. 009b08-09)

「一には刹那滅。謂わく、體は纔かに生ずる無間に必ず滅して勝れた功力有りて方に種子と成る」

- (11) 唯識における種子の恒隨轉については『成唯識論』に次のように述べられている。

三恒隨轉。謂要長時一類相續至究竟位方成種子。(31. 009b17-18)

「三には恒隨轉。謂わく、要ず長時に一類に相續して究竟の位に至りて方に種子と成る」

- (12) 唯識における種子の果俱有については『成唯識論』に次のように述べられている。

二果俱有。謂與所生現行果法俱現和合方成種子。(31. 009b10-11)

「二には果俱有。謂わく、生ずる所の現行と果法と俱に現に和合して方に種子と成る」

- (13) 『阿毘達磨仏教の研究』(国書刊行会、1975) P. 487-488。

- (14) 六因の一つである能作因については、實質的に間接原因となる縁を意味すること、及びその作用はただある法が現在に至るのを妨げないという消極的なものととどまることから、本文では特に論じていない。ただあえて論じるとすれば、その作用はあらゆる方向から働くため、その因果関係は因果同時の場合も因果異時の場合もあることになるが、それでも事象世界の中だけで完結していることは間違いなく、よって唯識におけるアーラヤ識とその他の諸識との階層的な因果関係とはやはり異なっている。

- (15) 唯識における種子の性決定については『成唯識論』に次のように述べられている。

四性決定。謂隨因力生善惡等功能決定方成種子。(31. 009b19-21)

「四には性決定。謂わく、因の力に隨って善惡等を生ずる機能を決定して方に種子と成る」

- (16) 唯識における種子の引自果については『成唯識論』に次のように述べられている。



六引自果。謂於別別色心等果各各引生方成種子。(31.009b25-26)

「六には引自果。謂わく、別別の色心等に於ける果を各各が引生して方に種子と成る」

(17) 唯識における種子の待衆縁については『成唯識論』に次のように述べられている。

五待衆縁。謂此要待自衆縁合功能殊勝方成種子。(31.009b22-23)

「五には待衆縁。謂わく、此は要ず自らの衆縁と合するを待つて功能殊勝なりて方に種子と成る」

(こんどう しんすけ 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)

(指導：森山 清徹 教授)

2010年9月29日受理